

Parshat Vayera Was the Akeida Really a Test?

Simon Wolf

The story of the Akeida is one of the most perplexing incidents in the Torah. It is at once philosophically, theologically and morally challenging and all the more so since it is held up as a quixotic paradigm of virtue that is invoked by Klal Yisrael in their most desperate moments. While it would be presumptuous to assume that one can declare with certainty God's motivations in the Akeida, the fact that it is included in the Torah behooves one to try to at least comprehend the message and meaning of the Akeida. Bringing some framework and understanding to the Akeida revolves around the interpretation of three crucial components of the narrative of the Akeida.

The first is the opening introductory phrase, "And it happened 'post' these things (וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים) (הָאֵלֶּה)." The Gemara in Sanhedrin posits the obvious question, "after which things?"¹ The narratives immediately preceding the Akeida include the birth of Yitzchak, the expulsion of Yishma'el, the treaty between Avraham and Avimelech and Avraham's planting of an "Eshel" in Be'er Sheva and his extended sojourn in the land of the Plishtim. Rashi in last week's Parsha quotes the Midrash Rabba which suggests that whenever the Torah utilizes the word "post (אחר)", it means immediately afterwards.² Whereas, if it invokes the word "after (אחרי)", it suggests the elapsing of time, something that may be disconnected from that which immediately preceded it. Since the Akeida begins with the term "post (אחר)", one would assume that if Rashi was to be consistent with his previous explanation, then there should be some correlation between the story immediately preceding the Akeida and the Akeida itself. Interestingly, Rashi quotes two possible interpretations as to the background (אַחֲרֵי הַדְּבָרִים) (הָאֵלֶּה) that precipitated the Akeida, neither of which relate to the story of the covenant forged between Avraham and Avimelech immediately preceding the Akeida.³ Upon closer investigation of the Midrash Rabba cited by Rashi, it becomes apparent that Rashi only quotes one of two opinions regarding the difference between "post (אחר)" and "after (אחרי)". There is a dissenting position that takes the

opposite stance – that אחרי (post) means immediately afterwards and אחר (after) would portend to something that happens after some time.⁴ This would render the whole discussion moot since subscribing to either one of these two points of view with regards to the meaning of the word Achar (אחר) could support any possible interpretation. Despite this, the two alternatives presented in the Gemara Sanhedrin (and quoted by Rashi) as to the setting that was the prelude to the Akeida seem to dismiss the events immediately preceding as the proximate cause for the Akeida.⁵ They instead connect it with the birth of Yitzchak or the banishment of Yishmael.⁶ Rabbi Yochanan suggests that the Akeida is instigated by the Satan's incrimination of Avraham for having celebrated the birth and weaning of his son Yitzchak without offering anything to God in gratitude for granting him all these blessings. In defense of Avraham, God tells the Satan that Avraham would be willing to sacrifice to God all the investment he had made in Yitzchak and that parlays into the Akeida (אחר (הדברים של השטן)). It is noteworthy that this explanation connotes that the Akeida derives from a negative catalyst. Seemingly, it is the result of Avraham's failure to more explicitly and actively thank God for Yitzchak which seems incongruous with the great accolades and blessings that Avraham receives for complying with God's demand for the sacrifice of his son. On the other hand, Rabbi Levi claims that the background to the Akeida is that Yishma'el boasts to Yitzchak of his great prowess in serving God by having undergone a Brit Milah at the age of thirteen (vs Yitzchak at eight days). This prompts Yitzchak to respond by asserting that he would be willing to dedicate his whole body in service of God which then precipitates the Akeida (אחר דברים של ישמעאל). While there are linguistic parallels between the expulsion of Yishmael from the house of Avraham and Akeidat Yitzchak,⁷ this seems to be a less likely explanation since it makes Yitzchak a more active participant in the Akeida. Rabbi Avraham ben HaRambam reports that his father rejected such an approach since it then would perforce require that the directive and reward be addressed to Yitzchak rather than Avraham.⁸

Another component that is pivotal to understanding the Akeida is the phrase used to describe Avraham

¹ אחר מאי? + מסורת הש"ס: מאי אחר? (סנהדרין פט):

² אחר הדברים האלה - כל מקום שנאמר אחר סמוך, אחרי מופלג (רש"י בראשית טו, א) רש"י בראשית כב, א ע"פ הגמ' סנהדרין פט:

³ רבי יודן ורבי הונא תריוהון בשם רבי יוסי בן זימרא, רבי יודן אמר בכל מקום שנאמר אחרי סמוך אחר מופלג, ור' הונא אמר בכל מקום שנאמר אחר סמוך אחרי מופלג (בראשית רבה מד, ה)

⁴ מאד מעניין ששתי השיטות בבראשית רבה הן משמיה דרבי יוסי בן זמרא וגם דעת רבי יוחנן בגמ' סנהדרין היא משום רבי יוסי בן זמרא

⁵ ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם. מאי אחר אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: אחר דבריו של שטן, דכתיב ויגדל הילד ויגמל וגו', אמר שטן לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם! זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך? אמר לו: כלום עשה אלא

בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני - מיד זובח. מיד והאלקים נסה את אברהם, ויאמר קח נא את בנך... רבי לוי אמר: אחר דבריו של ישמעאל ליצחק. אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצות, שאתה מלת בן שמנת ימים ואני בן שלש עשרה שנה. אמר לו: ובאבר אחד אתה מגרה בי? אם אומר לי הקדוש ברוך הוא, זבח עצמך לפני - אני זובח. מיד - והאלקים נסה את אברהם. (סנהדרין טו):

⁷ נראה שהקבלות האלו מדגישים ומחמירים את קושי העקידה ולא מראים על גירוש ישמעאל כגורם לעקידה

⁸ וזו היא שיטת החכמים ז"ל בבראשית רבה פירשו כי יצחק ציית וסבל והכין את עצמו; אבל אבא מרי ז"ל קבלתי ממנו שהוא היה מרחיק את זה הרבה והיה אומר שאילו היה הדבר כך היה באמת ציות יצחק במעשה זה גדול מציות אברהם והיתה ההבטחה והשכר וגמול ליצחק יתירה (ר' אברהם בן הרמב"ם בראשית כב, א)

no one present besides Avraham and Yitzchak at the Akeida so how can that be considered a public demonstration.²² But as the Radak himself later notes, the inclusion of the "test" in the Torah renders it from being a private story into a world renowned event.²³ Rav Yosef B'chor Shor also points out that God knowing now is not literally that He was suddenly enlightened as to this quality of Avraham, but rather God made it as if he was unaware in order that others should also be privy to that which God already knew.²⁴ According to this explanation then "And it happened post these things (וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים) (הַאֲלֵה)" could mean after all the other "tests" that Avraham had already encountered, this "test" was necessary to extend the limits and demonstrate the lengths to which one must go in worshipping God.²⁵ Otherwise, it could mean simply after all the good things that transpired to Avraham culminating in his treaty with Avimelech and his living comfortably in the land of the Plishtim for many years, God then asks him to do the impossible and unwind everything that he has accomplished and enjoyed so far in his life.

The Ramban believes that the purpose of a "test" is for the one being tested and not the tester. The Akeida and for that matter any "test" is to bring into reality that which exists in potential inside of the individual.²⁶ It is to increase the bounty of the individual by having them engage in an act of goodness rather than just reap the rewards for having a good heart.²⁷ Therefore, God only tests the righteous – those he knows will "pass the test" (יִקְוֶה צְדִיק יִבְתֵּן).²⁸ All individuals face tests in their lives, but this is a different level of test reserved for those who have earned a higher spiritual level and whom God wants to reward.²⁹ In this case the word Nisa (נסה) would mean to **tease out** or to **become accustomed to**. It would be similar to the way it is used when David steps forward and volunteers to represent Bnei Yisrael in the showdown with Goliath. In preparation for the battle, Sha'ul suits up

David with the king's sword and David is unable to walk since he was not **accustomed** (וַיֵּאָל לְלַכֵּת כִּי לֹא-נִסְיָהוּ) to wearing a sword. He then tells Sha'ul that he cannot walk with this equipment because he is not **used to or tested** with this equipment (לֹא אוּכַל) (לְלַכֵּת בְּאַלֶּה כִּי לֹא נִסְיָתִי).³⁰ Also, in aftermath of the revelation at Har Sinai, Moshe tells the people not be fearful of their exposure to God because He appeared to you in order that you become **accustomed** to having faith in God and **inculcate** this conviction (כִּי לִבְעֹבוֹר נִסוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹקִים).³¹ In the same fashion, the Akeida was a mechanism to have Avraham extract this fear of God, that was currently only embedded in him and that prompts him to follow God's commands, to become a regular part of his repertoire. The Ramban explains "For now I know that you fear God (כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי-יִרָא) (אֲלֵלֶיךָ אֶתְהַיְבָה)" to mean that first your God-fearing nature was only in potential, but now it has come to fruition; it has become known through your action. This explanation faces the same criticism the Ibn Ezra leveled at the Rambam's explanation which is that the verb should then make reference to Avraham's perception and not to God's awareness (יָדַעְתִּי). The Ibn Ezra interestingly solves this problem by proposing that the "test" (נסה) and the knowledge (ידיעה) are one and the same. The purpose of the "test" is the reward, and the recompense for passing this test is God's particular focus and attention on the individual (השגחה פרטית), rather than a generic all-encompassing knowledge (ידיעה בכלל הכל).³² The Rambam sees this approach, where a "test" is to increase the reward of the tested, as being a populist view that is unsubstantiated in the Torah and is a perversion of justice – that without any sin a person should be suddenly showered with difficulties and challenges. This is likely why the Ramban did not focus solely on the reward aspect of the test, but on the character development facet of the one being tested. This understanding of the Akeida would explain "And it happened post these things (וַיְהִי אַחֲרֵי)

²² והלא ידע זה הגאון, כי בשעה שעקד בנו לא היה שם אפילו נערי (שם) ואם להודיע לבני עולם, הנה לא היה שם בעת העקדה אלא אברהם ובנו יצחק, כי אפילו נערי שהלכו עמו לא ידעו בזה הדבר, ומי הודיע דבר זה לעולם, ואפילו היה הוא מספר מי מאמין לו (רד"ק שם)

²³ ובאמת קודם שנכתבה התורה וספוריה היה הדבר הגדול הזה מסור לזרע אברהם יצחק ויעקב כי יצחק מסר ליעקב ויעקב לבניו, ואחר שנכתבה התורה לבני יעקב נתפרסם הדבר בעולם יש מאמינים ויש שאינם מאמינים. והיום כמה שנים מיום שבטלה עבודת הצלמים והאלילים מאמינים רוב העולם בתורת משה רבינו ובספוריה, אלא שחולקים עלינו על המצות, שאומרים כי דרך משל נאמר, ובהאמין רוב בני העולם הספור הגדול הזה הוא עדות גדולה על אברהם אבינו שהיה אוהב הקל אהבה שלמה ותמה וראוי לאדם ללמוד הימנו דרך אהבתו (שם)

²⁴ כי עתה ידעתי – דרך הוא לדבר בלשון בני אדם, כי מתחילה יודע לבנות בני אדם, כלומר: עשיתי עצמי כאילו לא ידעתי ועתה ידעתי (ר' יוסף בכור שור בראשית כב, יב) ועיין ברשב"ם שם כלומר: עתה אני רואה ונתפרסם לכל העולם

²⁵ וכן הדבר באברהם, כדאי היה שיעמידוהו בניסיון נוסף, לאחר שעמד בעשרה נסיונות, ולפיכך פתח הכתוב את הנסיון הזה בויהי אחר הדברים, כלומר אחר כל הנסיונות הקודמים (רס"ג שם כב, א)

²⁶ ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא "נסיון" מצד המנסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב לא שכר לב טוב בלבד... (רמב"ן בראשית כב, א)

²⁷ גם ברס"ג שם בטעם השני לנסיון... ולשם הגדלת שכרו ובאבן עזרא שם... והשם נסוה כדי שיקבל שכר.

²⁸ יִקְוֶה צְדִיק יִבְתֵּן [בְּתוֹךְ וְיִרְשָׁע וְאִתְּבָה חֲמִס שְׁנֵי נִפְשׁוֹ (תהילים יא, ה)]

²⁹ וחובה עלינו לדעת שנסיון זה שאמר הכתוב כי ה' מנסה בו את הצדיקים אינו הנסיון ההללי שהוא בשער העבודה והמרי. כי הנסיון ההוא חל על כל בני אדם ואילו הנסיון הזה הוא נסיון שני, והוא למעלה מן הראשון. כשאדם מקיים את רצון הבורא בדברים שהכל חייבים בהם הוא כדאי לכך שיעמידוהו לפני שערם נוספים משערי עבודת האל ושיזכוהו לתוספת שכר. ואל יאמר אדם שיש בניסיון כזה: עוול מצד המנסה למנסה או קיפוח זכות הוא למי שששלל ממנו נסיון כזה, כי הראשון מובטח לו ששכרו יהיה כפול, ושאינו מתנסה נשאר במדרגה נמוכה, מה שמגיע לו לפי מעשיו. כי מאחר שלא קיים את מה שצטווה בו, אין זה מן החכמה ההטיל עליו צוויים נוספים. ולא עוד אלא שזה הלא לטובתו, כי הוא יתב' יודע שאותו אדם לא יקיים את המצוה הנוספת שתטול עליו ויגדל חטאו. (רס"ג בראשית כב, א)

³⁰ וַיִּחַר דָּוִד אֶת-חַרְבּוֹ מֵעַל לִמְדוֹ וַיֵּאָל לְלַכֵּת כִּי לֹא-נִסְיָהוּ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-שָׂאֻל לֹא אוּכַל לְלַכֵּת בְּאַלֶּה כִּי לֹא נִסְיָתִי וַיִּסְרַם דָּוִד מֵעַלָּיו (שמואל א יז, לט) כי לא נסה - אלא שלא נסה ר"ל לא בחן מעולם ללכת בכלי מלחמה ולזה אמר לא אוכל וכו' (מצוד דוד שם).

³¹ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אֲל תִּירְאוּ כִּי לִבְעֹבוֹר נִסוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים וּבְעֹבוֹר תִּהְיֶה יְרֵאתוֹ עַל פְּנִיכֶם לְבַלְתִּי תִחְשְׂאוּ (שמות כ, טז) כי לבעבור הרגילכם באמונתו בא האלקים, שכיון שהראה לכם עליו השכינה נכנסה אמונתו בלבבכם לדבקה בו, ולא תפרד נפשכם ממנה לעולם, ולמען תהיה יראתו על פניכם בראותכם כי הוא לבדו האלקים בשמים ובארץ ותיראו ממנו יראה גדולה. או יאמר, שתהיה על פניכם יראת האש הגדולה הזאת ולא תחטאו מיראתכם ממנה (רמב"ן שם)

³² ואנשי שיקול הדעת אמרו, כי הדעות הם שתיים, האחת דעת העתיד בטרם היותו, והשנית דעת היום הנמצא, וזה פ' נסה, גמ כ' עתה ידעתי... ואחר שהכתוב אומר בתחלה והאלקים נסה את אברהם סרו כל הטענות. והשם נסוה כדי שיקבל שכר. וטעם כי עתה ידעתי (תכלית הנסיון היא הידיעה, וה' נסה אותו כדי לדעת אותו) (אבן עזרא בראשית כב, א)

"(הדברים האלה" in a similar fashion as was proposed previously for the Rambam's position.

The most radical approach to the Akeida is that of the Rashbam. He, unlike Rashi, takes a consistent approach to the interpretation of the words Achar (אחר) and Acharei (אחרי) which is then extremely influential in determining his viewpoint as to the background and impetus for the Akeida. Since the Torah here, similar to last week's Parsha, utilizes the term Achar (אחר), the events preceding the Akeida must be by definition the proximate cause for God's demanding that Avraham sacrifice his son. The Rashbam therefore suggests that Avraham's multi-generational treaty with the Plishtim angered God because through this pact Avraham forfeited sovereignty over a part of the Land of Israel that God had just promised to him and his descendants.³³ God then demands of Avraham to sacrifice his son as a sort of quid pro quo punishment. This is to demonstrate to Avraham the futility of his entering into a treaty for future generations against the will of God when at any moment God could insist that Avraham return the son He had previously magnanimously granted him.³⁴ According to the Rashbam the word Nisa (נסה) means **to provoke, to act contrary or to cause difficulty or pain to others** (he cites the Latin or old French translation of the word as being "contraria"). He explains that in Parshat B'Shalach when the people challenge Moshe to provide them with water, the Torah calls the location Masa U'Meriva (מַסָּה וּמְרִיבָה) because Bnei Yisrael quarreled with God (על-ריבו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) and they were **provocative and contrary** towards God (וְעַל נִסְתָּם) (אֶת-יְקֻקֹּךָ).³⁵ Also, in Tehilim where David asks God to "examine me... **try (pain) me** (בְּחַנְנֵי יְקֻקֹּךָ וְנִסְתֵּנִי); test and scrutinize my heart and my mind."³⁶ While the Rashbam finds substantiation for his position in the Midrash,³⁷ the obvious problem with this explanation is that the Akeida ends with tremendous accolades and blessings for Avraham which seem incongruous with a punishment. It could be that Avraham's absolute compliance with God's will at the Akeida somehow rectifies or overcomes the deficit caused by the treaty to reestablish Avraham's unparalleled standing.

While we have noted that each of the interpretations of the Akeida have their substantiations, they also have their weaknesses and deficits. No single suggestion can easily explain all the nuances of the Akeida. The solution to this problem might be to view the Akeida as being multi-faceted. Rather than the interpretations being mutually exclusive, it could

be that the Akeida is at once a punishment, a reward and a paradigm. It could be that Avraham in reality was eternally grateful to God for all the blessings He had bestowed upon him. Despite this, his celebrations without offering anything to God and his entering into treaties could be interpreted by onlookers and outsiders as being a deficit in his fear and love of God. It is possible that had Avraham been more obvious and explicit in his appreciation for the munificence that God had showered on him then the Akeida would not have been necessary. Given that the situation was not such, in order to dispel any such misgivings, God "punishes" Avraham with the Akeida. The sacrificing of his son would eliminate any questions or misgivings about Avraham's allegiance to or appreciation for God. Avraham reclaimed his son at the Akeida, but this time in an unequivocal context of subservience to God. At the same time, the Akeida had the additional benefit of setting the standard by which future generations could benchmark what it means to be a true servant of God. It would also bring to fruition that which Avraham felt and believed, but was not necessarily manifest in his actions or in what others saw of Avraham. The Akeida simultaneously accomplished all of these things and also propelled Avraham to unparalleled heights. As the Sfat Emet suggests (based on the Zohar), anytime the Tanach duplicates the name of an individual in succession, that is an indication that the person's physical existence in this world has attained and matched their spiritual existence – the earthly Avraham was now parallel with the heavenly Avraham (דע"י העקידה נתקן חלקו שלמה להיות ממש) (כמו למעלה וממילא הי' שלים).³⁸

Shabbat Shalom

³³...אף כאן אחר הדברים שכתר אברהם ברית לאבימלך לו ולנינו ולנכדו של אברהם ונתן לו שבע כבשות הצאן וחרה אפו של הק' על זאת שהרי ארץ פלשתים בכלל גבול ישראל והק' ציוה עליהם לא תחיה כל נשמה וגם ביהושע מטילין על ערי חמשת סרני פלשתים גורל, לכן והאלהים נסה את אברהם קינתרו וציערו... (רשב"ם שם) כלומר נתגאיתיה בבן שנתתיו לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלה לועלה ויראה מה הועילה כריתות ברית שלך. (שם)

³⁵ ויקרא שם המקום מסה ומריבה על-ריבו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסְתָּם אֶת-יְקֻקֹּךָ לְאִמֵּר הַיֵּשׁ יְקֻקֹּךָ בְּקִרְבְּנֵי אִם-אֵין (שמות יז, ז)
³⁶ בְּחַנְנֵי יְקֻקֹּךָ וְנִסְתֵּנִי צַרְפָּה כְּלִיֹּתִי וְלִבִּי (תהילים כב,ב) ועוד הרבה מקומות בתהילים
³⁷ מדרש שמואל פרשה יב
³⁸ שפת אמת פרשת וירא (תרנ"ב)